

الأنثروبولوجيا تؤرخ نفسها: صورة قلمية لريموند فيرث

ترجمة وإعداد:

عبد الله عبد الرحمن يتيم (*)

عندما سأل أحد ضيوف الجلسة الخاصة التي تم إحياءها بمناسبة بلوغ ريموند فيرث عامه الخامس والثمانين عن أحب الأمور إلى نفسه والتي ألت سنوات إنشغاله بالعمل الحقل والكتابة عن القيام بها، أجاب: «كنت أرغب دائماً في قضاء بضع سنوات في منجرة والدي، لعلني أستطيع أن أقوم فيها بصنع بعض قطع الأثاث المنزلي». تلك كانت رغبة فيرث الذي يعتلي الآن السلالم العلوية في هرم السلطة في الأكاديمية البريطانية (British Academy)، وسيرته (كما ستكشف لنا المقالة والحوار التاليان) تنبئ عن شخصية شديدة البأس، أدت طموحاته الشخصية ونشأته الدور الكبير إلى تحديد معالم الطريق التي بدأت الأنثروبولوجيا الاجتماعية اشتقاقه منذ بداية هذا القرن.

منذ ثمانينات هذا القرن والأوساط الأنثروبولوجية الأوروبية توالي الاحتفاء بشخصية ريموند فيرث، فمن الحوارات التلفزيونية إلى الإذاعية فالصحفية، ومن الأفلام الوثائقية عنه إلى الحلقات الأكاديمية التي يعقدها طلابه السابقون تكريماً له. عزبياً قد لا يعني فيرث الكثير بالنسبة إلينا، خصوصاً إذا ما قورن بأنثروبولوجيين آخرين: كارنست غيلنر وإيفانزبريتشارد اللذين تناولا الإسلام والقبلية في شمال أفريقيا، أو كليفردي غيرتز وديل إيكلمان اللذين أرادا تأسيس تصور مختلف يعكس رؤية الأنثروبولوجيا الثقافية الأميركية لموضوع مثل الإسلام والقبلية في العالم العربي. كان تأثير ريموند فيرث على موضوع دراسة المجتمعات والثقافات العربية الإسلامية قد تم عبر طلابه الذين حملوا رؤيته القائمة على نقض رؤية البنائية - الوظيفية، تلك الرؤية المكرسة للتصور القائل بوجود بني اجتماعية عربية - إسلامية تمتاز بدرجات من الاستاتيكية، القائمة على تكريس الثوابت وتهميش المتغيرات، المكرسة لدور الجماعات الكبرى (القبائل، الطبقات، الطوائف) والملقية لدور الفرد والحدث التاريخي. كان من نتاج رؤية فيرث، المتأثرة إلى حد كبير بأفكار العالم والمفكر الألماني ماكس فيبر، أن أعاد العالم الأنثروبولوجي السويدي (فردريك بارث) واليميني (عبد الله بوجره) والعراقي (شاكر مصطفى سليم) الدراسة

(*) أستاذ الأنثروبولوجيا المساعد، جامعة البحرين.

الانثروبولوجية إلى دور الزعامة المحلية في المجتمعات القبلية الإسلامية في إحداث التغييرات الاجتماعية البنيوية في تلك البنى، فقدمت دراسات إثنوغرافية فذة وأصيلة قام بها فردريك بارث عن دور الزعامة القبلية والدينية في مجتمع قبائل الباتان في شمال غرب باكستان، وقام عبد الله بوجرة بدراسة مماثلة في حضرموت وشاكر مصطفى سليم في أهواز العراق. لقد كان لمفهوم «التنظيم الاجتماعي» الذي حاول فيرث صياغته، ليقف في مقابل مفهوم «البناء الاجتماعي» بل مفجراً له، الأثر البالغ في الكشف عن أبعاد وديناميات جرى تجاهلها من قبل متبني المفهوم الاستاتيكي للبناء الاجتماعي، وخصوصاً في التجارب الانثروبولوجية لدراسة المجتمعات القبلية الإسلامية. وهكذا كان لمؤلف فيرث «عناصر التنظيم الاجتماعي»، الذي أصدره في عام 1956، الأثر المذوي بين أوساط الانثروبولوجيين الشباب خلال عقدي الخمسينات والستينات من هذا القرن. والمقالة التالية عن سيرته الذاتية كتبها الراحل إدmondلش، من كمبردج، أما الحوار فقد أجراه الانثروبولوجي ديفيد باركن، وكلاهما يعبران عن مظاهر الاحتفاء بريموند فيرث في السنوات الأخيرة والتي توجت قبل عامين بإنتاج فيلم وثائقي عن حياته سمي بـ: «فيرث... فيرث».

المقدمة

قبل أن يعود عالم الأنثروبولوجيا ريموند وليم فيرث إلى موطن أجداده، إنجلترا، كان والده قد رحل عنها في النصف الثاني من القرن التاسع عشر سعيًا وراء الرزق. وكانت الحياة قد استقرت به في نيوزيلندا، حيث ولد عالمنا ريموند فيرث في منطقة قريبة من أوكلاند، وكان ذلك في العام 1901. بعد ذلك بسنوات قليلة ذهب فيرث ليتلقى تعليمه في مدرسة أوكلاند للطلاب المتميزين، وكذلك في كلية أوكلاند الجامعية، ثم انتقل في عام 1932 إلى إنجلترا للإقامة فيها بصفة دائمة مع سعيه من جهة أخرى للمحافظة على صلاته بأقاربه في نيوزيلندا. هذا وقد امتاز فيرث بنمط متواضع من الحياة وبالعقلانية طوال حياته الأكاديمية، وربما تعود جذور هذه الأشياء معاً إلى بساطته وتواضع خلفيته الكولونية(*).

عندما كان في كلية أوكلاند الجامعية التحق فيرث بدراسة الاقتصاد، وكانت أولى دراساته التي نشرها في عام 1924 عن صناعة الصمغ⁽¹⁾. وكان فيرث قد ذهب في نفس العام إلى بريطانيا للالتحاق بمعهد لندن للعلوم الاقتصادية (London School of Economics, L.S.E) وذلك حتى يقوم بالتحضير للدراسة العليا في الاقتصاد، وكان مخطط دراسته حينها ينحصر في مجال صناعة اللحوم المثلجة في نيوزيلندا. في ذلك الوقت كان الانثروبولوجي البريطاني، برنسلو مالبينوفيسكي، قد بدأ لتوّه أيامه الأولى في وظيفته الجديدة كمحاضر في جامعة لندن، وأيضاً في معهد لندن للعلوم الاقتصادية، وكانت كتاباته المتفرقة حول نظام التبادل للكولا السائد في أرخبيل الجزر الشرقية لغينيا الجديدة قد تم نشرها بين عامي 1922 - 1920، وكان أن ترتب عن نشرها بروز اهتمام كبير بين المؤرخين الاقتصاديين، وخصوصاً لدى تاووني (R.H.Tawney)،

(*) هذه المقالة ترجمة في الأصل وبتصرف عن مقالة كتبها عالم الانثروبولوجيا الاجتماعية إدmondلش للموسوعة الدولية للعلوم الاجتماعية عن السيرة الذاتية لريموند فيرث، انظر:

International Encyclopaedia of Social Sciences, 1976.

Raymond, Firth. 1924: The Kauri-Gum Industry: Some Economic Aspects. Wellington: Skinner. (1)

الذي كان حينها أكثر الأكاديميين نفوذاً في معهد لندن للعلوم الاقتصادية. ربما تداخلت عوامل مختلفة جعلت من ريموند فيرث يتجه بموضوع أطروحته في الدكتوراة إلى دراسة الاقتصاد البدائي لسكان الماوري في نيوزيلندا، فمن المحتمل أن يكون التأثير الذي تعرض له فيرث ذا طبيعة مشتركة، فمن الجائز أن تكون مصادر التأثير تعود إلى عمق الرؤية التي امتلكها تاووني في مجال الاقتصاد أو إلى التأثير السحري الذي تركه مالمينوفسكي على فيرث، وربما إلى اهتمامات فيرث الأصلية باثنوغرافيا وأركيولوجيا مجتمعات الماوري في نيوزيلندا، ومهما يكن الأمر فقد تمكن فيرث في عام 1927 من إنجاز موضوع أطروحته وقام بعد ذلك، أي في عام 1929، بنشرها في كتاب.

مع مالمينوفسكي المُعلم

كانت أطروحة فيرث (الاقتصاد البدائي لسكان الماوري في نيوزيلندا) قد تمت تحت إشراف مالمينوفسكي، وقد اعتمدت في الأساس على مراجع مكتتبية وليس على عمل حقلي، أي بمعنى أن الحقائق الاثنوغرافية الواردة في الأطروحة قد استُمدت من مراجع منشورة عن المجتمع التقليدي للماوري المعاصر بصورة مباشرة. وكان تأثير مالمينوفسكي على فيرث واضحاً في هذا العمل، ولعل ذلك يتضح من خلال القراءات العامة التي قام بها فيرث في الاثنوبولوجيا كتلك المدونة في بيبيلوغرافية الكتاب. فأكثر من ثلاثة أرباع المراجع الخاصة بالشؤون التي لا تعود للماوري على وجه الحصر كانت مكتوبة باللغة الألمانية. وهي تخص كتاب سبق وأن نالوا اعتراف مالمينوفسكي. والتوسع الذي قام به فيرث للبيبيلوغرافيا الملحق بالكتاب في الطبعة المنقحة والشاملة للمؤلف ذاته في عام 1959 لم تعكس فقط الاتساع الذي طرأ على ميدان الاثنوبولوجيا الاقتصادية أو استجابة إلى نشاطات فيرث العلمية في هذا المجال، ولكن أيضاً إلى المستوى الواسع الذي وصلت إليه رؤية فيرث الاثنوبولوجية، وذلك بمجرد تحرره من تأثير مالمينوفسكي عليه.

في العقد الواقع بين عامي 1925 - 1935 شكلت الحلقات النقاشية للدراسات العليا والاحتفالية الطابع الذي كان يحاضر فيه مالمينوفسكي بمثابة أداة جذب مغناطيسي للباحثين الجدد والمنتمين في الوقت نفسه لخلفيات متنوعة جداً. فكان بين الأجنحة الجدد من الاثنوبولوجيين الذين كانوا يشاركون بصورة منتظمة أو متفرقة: ريموند فيرث، وإيفانز بريتشارد، وإسحاق شيبيرا، وأودري ريتشارد، وماير فورتنس، وريو فورشن، وإين هوغبن، وغريغوري باتيسون. وكان ريموند فيرث منذ البداية لصيقاً بمالمينوفسكي، وكانت إنجازات فيرث اللاحقة قد عكست بوضوح تام الغايات التي سعى مالمينوفسكي إلى إيصالها لطلابه، فالمجلد التذكاري الذي أشرف فيرث على تحريره تكريماً لمالمينوفسكي يعد بمثابة التعبير المتواصل لمديونية فيرث لاستاذة⁽²⁾.

بعد حصول فيرث على الدكتوراة قرر العودة إلى نيوزيلندا حيث قام هناك بالإعداد لنشر أطروحته، بالتخطيط لما سوف يعد بعد ذلك من أكثر الأعمال الاثنوبولوجية الحقلية أهمية من حيث الإنجاز. وقد تجسد عمله الحقلي ذلك في تلك الرحلة العلمية التي قام بها في عام 1928 إلى الجزيرة الصغيرة المعروفة باسم تيكوبيا (Tikopia). وكانت تيكوبيا تقع من الناحية الجغرافية

(2) Raymond Firth (ed.). 1957: *Man and Culture: An Evaluation of the Work of Bronishaw Malinowski*. London: Routledge.

ضمن مجموعة جزر سولومن، وكان سكانها الذين لم يتجاوزوا حينها الثلاثماية فرد تقريباً ينتمون إلى السلالة والثقافة البولينية. وقد واصل فيرث رحلاته العلمية لهذه الجزيرة بعد ذلك في عامي 1952 و 1966. لقد بدأ فيرث في نشر دراساته عن تيكوبيا عبر مجموعة من التقارير الحقلية العامة وأخرى على شكل أبحاث تم نشرها في بعض الدوريات. وكانت مقالته الأولى عن «الطوطمية في بولينيزيا» قد نشرت في المجلد الأول من الدورية الانثروبولوجية المعروفة باسم (Oceania)⁽³⁾، وكانت هناك واحدة أخرى عن «الزواج والنظام التصنيفي للعلاقات»⁽⁴⁾. وقد نشرت هذه المقالة في أول الأمر في مجلة الجمعية الملكية للانثروبولوجيا. أما عن أول دراسة نشرها بصفة مستقلة عن عمله الانثوغرافي في تيكوبيا فكان كتابه المعروف بـ «نحن أهل تيكوبيا»⁽⁵⁾. وقد انحصر اهتمامه في هذا العمل بموضوع التنظيم القرابي، ومنذ صدور ذلك الكتاب شكلت تيكوبيا موضوعاً لخمسة أعمال أخرى لاحقة⁽⁶⁾. وكذلك كتاب آخر احتوى على مجموعة من المقالات⁽⁷⁾ وعشرون مقالة أخرى متفرقة. وكانت هذه الكتابات بمجملها قد قادت فيرث إلى إنجازات هائلة، إلا أنه كان لها تأثير أقل في واقع الأمر على التفكير الانثروبولوجي خصوصاً في ضوء ما يوحى به حجمها الكبير. إن أسلوب فيرث في الكتابة مبهرج أحياناً ولكن نادراً ما كان أنيقاً. فقد كانت فقراته مزدحمة في الكتابة إلى درجة أنها لا تأخذ بعين الاعتبار القارئ المستجد. فكان من النادر جداً أن يلجأ فيرث إلى استخدام أشكال توضيحية معينة من أجل تبسيط أفكاره وحججه التي يقوم بصياغتها، بل على العكس من ذلك كان يعارض من حيث المبدأ اللجوء إلى عملية تشييد النماذج أو إلى أي شكل من أشكال الاختزالية. فعلى سبيل المثال كانت رؤية فيرث العامة لطبيعة الثقافة قريبة إلى رؤية مالبينوفسكي، ذلك أن مالبينوفسكي أكد على الطابع التعقيدي واللولبي للطابع للنسق الثقافي بصفته الشاملة، إلا أنه المص أيضاً إلى المتضمنات الوظيفية للتقاليد الثقافية باعتبارها متوافقة بشكل مشترك. أما فيرث فكان يؤكد على الجانب غير المتوافق في الثقافة، فهو مثلاً يتعامل مع الإنسان في تيكوبيا باعتباره في حالة مواجهة مع عدد مزدحم من الخيارات والبدائل وطرق التعبير الثقافي، فالفرد في مواجهة هذه الخيارات مطالب إذناً من الناحية الفعلية باتخاذ قرارات متعددة. إن فيرث ينظر إلى عملية اتخاذ القرار هذه ضمن الإطار الثقافي المناسب والتي كانت تمكنه منه عمليات التحليل في كتاباته المتعددة لموضوع مثل التنظيم الاجتماعي، ولكن المشكلة أن على القارئ الذي يقوم بقراءة فيرث أن يجد طريقة بصعوبة لفهم ما يراد قوله في هذا السياق من الأفكار.

Raymond Firth. 1930-1931: *Totemism in Polynesia*. Oceania. Vol. 1. (3)

Raymond Firth. 1930. *Outline of Tikopia Culture*. Oceania. Vol.1. (4)

Raymond Firth. 1936: *We the Tikopia*. London: Georges Allen & Unwin. (5)

Raymond Firth. 1939: *Primitive Polynesian Economy*. London: Routledge. (6)

Raymond Firth. 1940: *The Work of Gods in Tikopia* London: Athlone Press.

Raymond Firth. 1959b: *Social Change in Tikopia: Re-study of a Polynesian Community After a Generation*. London: Alcen & Unwin.

Raymond Firth. 1961: *History and Traditions of Tikopia*. Polynesian Society, Memoir. No. 32.

Raymond Firth. 1970: *Rank and Religion in Tikopia: A study in Polynesian Paganism and Conversion To christianity*. London: Allen & Unwin.

Raymond Firth. 1967: *Conference on Economic Anthropology*, Oxford, 1965, Themes in Economic Anthropology, edited by Raymond Firth, A.S.A. Monographs, No.6.London: Tavistock. (7)

بقي أن نقول من جهة أخرى أنه عندما عاد فيرث من عمله الحقلي في نيكوبيا التحق مباشرة بجامعة سيدني في أستراليا حيث قام بالتدريس في قسمها الخاص بالانثروبولوجيا والذي كان يرأسه في ذلك الوقت الانثروبولوجي البريطاني المعروف: رادكليف براون. أتيح خلال تلك السنوات القليلة لفيرث أن يكون عضواً فعالاً في هيئة تحرير المجلة الانثروبولوجية الصادرة حديثاً في ذلك الوقت والتي عرفت بـ «Oceania». وكانت هذه المجلة تصدر عن نفس القسم في جامعة سيدني. وإلى جانب عمله في المجلة تولى فيرث بالوكالة رئاسة القسم خلال عامي 1931 و 1932، ولكن الإقامة لم تطب لفيرث في سيدني، لذلك انتقل في نهاية عام 1932 إلى بريطانيا لكي يتولى وظيفة محاضر في معهد لندن للعلوم الاقتصادية وذلك خلال الفترة التي كان فيها مالفينوفسكي موجوداً في المعهد. انتقل فيرث في وظيفته في المعهد من موقعه كمحاضر بين الأعوام 1932 و 1935 إلى وظيفة محاضر أول خلال الأعوام ما بين 1935 و 1944. ولكن الظروف شاءت أن يتقلد منصب كرسي الأستاذية للانثروبولوجيا في المعهد نفسه وذلك بعد مرور عامين على وفاة مالفينوفسكي المفاجئة في الولايات المتحدة الأمريكية في عام 1942. وهكذا برحيل مالفينوفسكي يكون فيرث قد حل مكان الأخير في المعهد المذكور.

تميز فيرث في السنوات القليلة ما قبل الحرب العالمية الثانية، أي في السنوات ما بين 1936 و 1939، بنشاطه الحيوي في الجمعية الملكية البريطانية للأنثروبولوجيا، وذلك من خلال موقعه كسكرتير فخري لها، ثم أصبح بعد ذلك أي خلال الأعوام 1953 - 1955 رئيساً للجمعية، وقد هبى له من خلال ذلك المنصب إمكانية لعب دور بارز في شؤون الجمعية. وقد رافق نشاطه هذا انتهاءه في عام 1938 من كتابه «الاقتصاد البدائي لبولينيزيا»⁽⁸⁾ والذي قام بتكريسه كلية لتيكوبيا، وكان فيرث قد وصف هذا العمل بقوله: من الممكن اعتبار هذا العمل كملحق لعملي الآخر «الاقتصاد البدائي لسكان الماوري في نيوزيلندا»⁽⁹⁾. وكان مشروعه التالي قد تم الإعداد له لكي يكون أيضاً بمثابة ملحق آخر. كانت الفكرة أساساً موجهة لدراسة اقتصاد مجتمع لا يزال بدائياً بشكل نسبي، أي لا يزال متخلفاً في تنظيمه التكنولوجي، ولكن من المفترض أن يكون هذا المجتمع أيضاً واقعاً ضمن نظام نقدي عالمي وتجارة عالمية، وهذا الشرط طبعاً لم ينطبق على المجتمعات التقليدية في نيكوبيا والماوري.

النداء الناجح

في نهاية عام 1939 ذهب فيرث بصحبة زوجته روزماري أبكوت لإجراء دراسة حقليّة في مجتمع صغير لصيادي الأسماك يسمى تيرينغان، وذلك في الساحل الشمالي الشرقي لشبه جزيرة الملايو. وعلى الرغم من تأثير ظروف الحرب العالمية الثانية على عملهما الحقلي إلا أن كليهما استطاع أن يصدر عملاً إثنوغرافياً لتلك التجربة، فكان أن أصدر فيرث «صيادي الأسماك في الملايو: اقتصادهم الفلاحي»⁽¹⁰⁾، بينما قامت روزماري بكتابة «إدارة الشؤون المنزلية بين فلاحي الملايو»⁽¹¹⁾. بعد ذلك انتقل فيرث وزوجته روزماري خلال سنوات الحرب

Raymond Firth. 1929: *Economics of the Zealand Maori*. Wellington: Owen. (8)

Raymond Firth. 1939: *Primitive Polynesian Economy*. London: Routledge. (9)

Raymond Firth. 1946: *Malay Fishermen: Their Peasant Economy*. London: Routledge. (10)

Raymond Firth. 1943: *Housekeeping Malay Peasants*. London: Athlone. (11)

العالمية الثانية إلى كمبردج، حيث تم إلحاقه بمركز تابع لقسم الاستعلامات البحرية التابع للقيادة العسكرية البريطانية. وكان يدير المركز الجغرافي داربي (H.C.Darby) والذي أسهم في إصدار سلسلة من الكتب الجغرافية، وقد شكلت تلك الكتب الدليل لمهام التخطيط للعمليات الحربية البريطانية في العالم بأكمله.

ومع تقدم سنوات الحرب بدأت السلطات البريطانية النظر في النتائج التي ستتركها الحرب على إمبراطوريتها في المستعمرات. وخلال تلك السنوات كان هناك عدد قليل ممن يتوقع سرعة تفكك وضع المستعمرات بعد الحرب، أما الأغلبية فكانت مقدرة لاستحالة تجنب التغيرات الجذرية التي كانت على وشك الوقوع. وكان الأمر جلياً أن التخطيط في العديد من المستعمرات للمستقبل كانت تتمّ عرقلته نتيجة غياب المعلومات الأساسية عن الجوانب الاجتماعية والاقتصادية. ولقد أدرك فيرث هذا الواقع خلال فترة عمله في سلسلة أعمال الدليل الجغرافي في القيادة الحربية. فسعى بجدية ونشاط إلى تطوير الوعي بهذا الواقع في الأوساط الحكومية. وهكذا ترتب على نشاطه هذا أن تم تأسيس مجلس أبحاث العلوم الاجتماعية لشؤون المستعمرات في عام 1944، وقدر ليفيرث أن يكون أول سكرتير للمجلس، الذي دعم فيما بعد الأعمال الحقلية للأنثروبولوجيين الاجتماعيين البريطانيين خلال تلك الفترة.

في بريطانيا ما بعد الحرب العالمية الثانية تضاعفت أعداد طلاب الدراسات العليا في مجال الأنثروبولوجيا الاجتماعية، وقد رافقت تلك الفترة منافسة شديدة بين المراكز القيادية للأنثروبولوجيا في جامعتي لندن وإكسفورد.

لا شك في أن هذا للجانب من عمل فيرث يستحق التأكيد عليه لأهميته السوسيولوجية في التطور الجدلي للأنثروبولوجيا الاجتماعية البريطانية، إذ نتج مثلاً عن المذهب الفكري للأب مالفينوفسكي منافسون ضمن المذهب نفسه، فكان هناك رادكليف براون، وإيفانزبريتشارد، وفورترس، وغولكمان. وتأتي أهمية فيرث من واقع الدور الحيوي الذي لعبه وسط هذا المناخ التجمعي المضطرب، فقد قام بدور الوسيط الذي كان يسعى إلى السلام بين أصحاب الاتجاه الوظيفي، وكان له أن يلعب دور القائد الذي كان يعنيه مستقبل الأنثروبولوجيا الاجتماعية كاختصاص أكاديمي أكثر من اهتمامه بسمعته الأكاديمية الخاصة. وهو بسبب اختياره للعب دور القائد الذي لا يتحلق حوله الاتباع من الطلاب، فإنه من الصعب تحديد المكان الذي يقف فيه بين الاصطفاة المتفاوتة للأفكار الأنثروبولوجية، ولذلك فقد قدر له أن لا يكون مؤسساً لمدرسة فكرية في الأنثروبولوجيا، مثلما لم يكن له أي مقلدين مباشرين. إن الوصف التفصيلي العجيب الذي قدمه فيرث عن ثقافة ومجتمع تيكوبيا شكل ولفترة طويلة موضوعاً لأحاديث ومناقشات كثيرة، وهو يعد الآن من الآثار الخالدة. وبالرغم من أن النماذج التي قدمها فيرث من خلال أعماله عن تيكوبيا قد جرى الاستشهاد بها كامثلة مهمة أو حتى كامثلة مضادة لكل أشكال التعميمات ذات الطبيعة النظرية الأنثروبولوجية، إلا هذه الأعمال في ذاتها لم تقم بأي عملية اكتشاف جديدة في مجال النظرية الأنثروبولوجية.

أما في ما يخص دراسات فيرث ومقالاته المتتالية التي نشرها، وكذلك مبادراته في مسؤولية تحرير الأعمال المشتركة ذات الصلة بالأنثروبولوجيا الاقتصادية وما قام به أيضاً من مراجعات، فإنها تعد من الأمور ذات الأهمية البالغة⁽¹²⁾. ففي الجدل الذي كان دائراً بين

Raymond Firth. 1929: *Economics of the New Zealand Maori*. Wellington: Owen.

أصحاب الاتجاه النظري الشكلائي والاتجاه الواقعي وقف فيرث وبصورة مستمرة إلى جانب الاتجاه الأول، فقد كان يرى بأن علم الاقتصاد هو علم واحد يحتوي على مبادئ أساسية قابلة للتطبيق على نطاق واسع. فأي نمط متواصل من التنظيم الانساني، حسب رأيه، سواء كان بدائياً أو معقداً، نقدياً أو غير نقدي، قائماً على نظام السوق أو الكفاف، رأسمالياً أو اشتراكياً، لا بد وأن يكون له جانب اقتصادي ومبادئ عامة لها علاقة بعدد من العوامل مثل الانتاج، والتوزيع، والتبادل، وملكية البضائع، وسيطرة على وسائل الانتاج، وإن جميع هذه الأمور تتواجد في أشكال النظم الاقتصادية كافة. يرى فيرث أيضاً وبشكل محدد أن علم الاقتصاد هو الدراسة التي تختص بتحديد الموارد النادرة وسط بدائل وغايات مختلفة، وإن الندرة كمفهوم تعتبر غاية في الأهمية لأية دراسة ذات معنى خاص في الاقتصاد. في مقابل وجهة النظر هذه تعامل فيرث مع بقية الآراء الأخرى المتنوعة والمناقضة له بشيء من الشك الدائم. وكانت معظم تلك الآراء المناقضة لوجهة نظره تستمد جذورها من الماركسية، وكانت تلك الآراء تنظر ببساطة إلى الندرة باعتبارها نتاج تشكيلة اجتماعية معينة نحن على معرفة تامة بها، أي إنها الاقتصاد الرأسمالي القائم على السوق، وأن هناك أنماطاً متباينة من النظم الاقتصادية مختلفة في الوقت نفسه كاختلاف الأنواع الأحيائية.

في أهمية التنظيم الاجتماعي

إن النتاج الضخم لكتابات ريموند فيرث يشتمل على مساهمات في كل مناحي الانثروبولوجيا الاجتماعية، فإلى جانب الاقتصاد يعد التغير الاجتماعي والدين من أبرز الموضوعات التي كانت له مساهمات كبيرة فيها. وكان العنصر المهم في معالجته لتلك الموضوعات هو المعنى الخاص الذي كان ينسبه إلى مفهوم التنظيم الاجتماعي. لقد ابتدأ فيرث استخدامه لهذا المفهوم منذ سنوات طويلة جداً، أي منذ عام 1930، ولكن في السنوات ما بين 1949 و 1960 شرع فيرث في توظيفه كسلاح جدالي للهجوم ضد ما كان يراه من جمود ومحدودية اتسمت بها البنيوية التي كان يناهز بها أتباع رادكليف براون في أكسفورد⁽¹³⁾. إذا ما تم النظر إلى كتابات فيرث في هذه المرحلة في سياقها التاريخي فإنها تعتبر بمثابة محاولة من جانبه لإنقاذ وظيفة مالفينوفسكي من سوء تقديرها في جانب منها الأهمية الفرد، ومع ذلك فإن محاولته تلك قد باءت بالفشل. يجب الإقرار هنا أن البنيوية في الانثروبولوجيا الاجتماعية أخذت تتكرس أكثر فأكثر باعتبارها العلامة المميزة للانثروبولوجيا الخاصة بكلود ليفي ستروس وليس لتلك الخاصة براد كليف براون. ومع ذلك فإن هذه التحولات التي حدثت لم تتم نتيجة للانتقادات المبريكية التي أتى بها فيرث ضد بنيوية رادكليف براون. إن أهمية مفهوم التنظيم الاجتماعي، كعلامة شخصية مميزة في فهم فكر فيرث الانثروبولوجي من الممكن أن تكون مستمدة ليس فقط من كون

Raymond Firth. 1939: *Primitive Polynesian Economy*. London: Routledge.

Raymond Firth. 1946: *Malay fishermen: Their Peasant Economy*. London: Routledge.

Raymond Firth. 1967: *Conference on Economic Anthropology*, Oxford, 1965, Themes in Economic Anthropology, Edited by Raymond Firth. Association of social Anthropology, Monographs, No. 6. London: Tavistock.

Raymond Firth. & Yamey, B.S.(eds.). 1964: *Capital, Savings and Credit in Peasant Societies Studies from Asia, Oceania, the Caribbean and Middle America*. London: Allen & Unwin.

Raymond Firth. 1964. *Essays on Social Organization and Values*. London: Athlone Press.

(13)

المفهوم قد برز كعنوان للكتاب الذي أصدره: عناصر التنظيم الاجتماعي⁽¹⁴⁾، ولكن من المعالجة التي ظهرت في الكتاب الذي أشرف على كتابته وإهدائه له مجموعة من طلابه السابقين وذلك قبل فترة قصيرة من تقاعده⁽¹⁵⁾.

ربما من المناسب الآن أن نستشهد ببعض المقتطفات من أعمال فيرث ذات الصلة بمفهوم التنظيم الاجتماعي، وذلك تمهيداً للنقاش الذي نريد أن نقيمه حولها. يقول فيرث في دفاعه عن هذا المفهوم: «إن الإطار النظري لتحليل التغير الاجتماعي يجب أن يولي اهتماماً بصفة عامة لما يحدث للبنى الاجتماعية وحتى يكون هذا التحليل ديناميكياً حقاً يجب أن يأخذ في الحسبان فعل الفرد»⁽¹⁶⁾. وفي موقع مختلف من عمل آخر يقول: «حتى إذا قلنا إن الدين في تيكوبيا يعكس أو يحافظ حصراً على البناء الاجتماعي، إلا أنه في بعض من جوانبه يوفر خيارات للهروب من المجتمع إلى مجال الفانتازيا الشخصية، ويترك أيضاً مجالاً للاعتراف الاجتماعي ويزود المجتمع بالوظائف الاجتماعية»⁽¹⁷⁾. هذه المقاطع تعتبر أمثلة نموذجية لما يعنيه ريموند فيرث بالتنظيم الاجتماعي، أنه المفهوم الذي يمتلك برأينا علاقة ثنائية مع مفهوم البناء الاجتماعي الخاص برادكليف براون. إذ إن البناء يتم التعامل معه هنا باعتباره نظاماً ثابتاً وغير مرن من القوانين المتعارف عليها، أما التنظيم فهو مجموعة التقاليد الثقافية التي تُتيح للأفراد مجالاً لتفسير القوانين بمرونة كافية، بعبارة أخرى إن التنظيم الاجتماعي يجعل من نظم القوانين البنوية أمراً ممكناً جداً على مستوى السلوك الواقعي. والتغيرات في هذه التقاليد الثقافية على المدى الزمني هي التي توفر أمام فيرث الأدوات الرئيسية لتحليل التغير الاجتماعي في الميدانيين الديني والديني من ميادين النشاط العملي.

لقد افترض فيرث أيضاً وبشكل متواصل، شأنه في ذلك شأن مالبينوفسكي، أن الجوهر الأساسي لأي عمل بحثي أنثروبولوجي جاد يجب أن يتكوّن أساساً من دراسة عقلية تفصيلية لثقافة معينة وشريطة أن يتم النظر إليها كنظام كلي. وبناءً عليه فإن مهمة الانثروبولوجي لا تتمثل فقط في إظهاره للكيفية التي تكمل أجزاء النظام بعضها البعض، وإنما كيف يعمل النظام. إن معظم زملاء فيرث الأصغر سناً يفسرون الآن، بشكل فضفاض، ما أطلق عليه فيرث «كيف يعمل النظام» باعتباره جزءاً من عناصر منهجه الفكري. كما أن التصور الميكانيكي الذي ينظر إلى نظم اجتماعية معينة باعتبار أن لها وظائف معينة ممكن التعرف إليها، وبالتالي إظهار دورها في خدمة الحاجات الذاتية للفرد (حسب مالبينوفسكي)، أو وفق الحاجات الذاتية الجماعية للمجتمع (حسب رادكليف براون)، كل هذه الأمور قد جرى التخلي عنها من قبل زملائه بل من النادر العثور على اصطلاح «وظيفة» في أي من كتاباتهم. إن فيرث أصبح هنا وسيطياً في موقفه، أي إنه تحصن وسطاً بين التصورين السابقين، وغداً ممسكاً بما يوفره مفهوم التنظيم الاجتماعي كاصطلاح وسيطي.

بترابط قوي مع هذا النوع من الوظيفية التي تضع تأكيداً كبيراً على دور الفرد باعتباره صانع قرار يكون فيرث قد أوضح تحيزه الإمبريقي المستمر والذي يكشفه أيضاً وبنفس

Raymond Firth. 1951: *Elements of Social Organization*. London: Watts.

(14)

Maurice Freeman, (ed.). 1967: *Social Organization: Essays Presented to Raymond Firth*. Chicago: Aldin.

(15)

Raymond Firth. 1951: *Elements of Social Organization*. London: Watts. p. 83.

(16)

Raymond Firth. 1964: *Essays on Social Organization and Values*. London: Athlone Press. p. 254.

(17)

الدرجة عدم تعاطفه من جهة أخرى مع التفسير البنيوي والتحليل النفسي (العائد لليفي ستروس) للفعل الرمزي، هذا التحليل الذي يؤكد على اللاشعور أكثر من تأكيده على الدوافع الشعورية العائدة للفرد. حجة البنيوية برأي فيرث ضعيفة في هذا الجانب، فهو يرى أنّ المبدأ الاسترشادي قد تم تجاوزه هنا، حيث إن التخمين يجب أن يتم اختياره دائماً من خلال الملاحظات التفصيلية للعمل الحقلّي المباشر. إن هذا الالتزام الإمبريقي كما هو واضح هنا قد لعب دوراً في تحجيم فيرث، ولذلك فإنه حتى عندما قام بإعادة دراسة ثقافة تيكوبيا وتيرنغان بعد سنوات متباعدة فإن دراساته قد أسهمت في الكشف عن جوانب تاريخية معينة لهذين المجتمعين ولكنها لم تؤدّ في الحقيقة إلى استنتاجات عن العمليات العامة للتغير الثقافي والتي لم تكن هي بشيء متكرر. وعلى كل حال يجب الملاحظة هنا أن فيرث قد دخل في هذه الفترة في نقاش مباشر وعميق مع الماركسيين حول طريقة تعاملهم مع المعلومات الانثروبولوجية⁽¹⁸⁾.

بين الدين والفن

إن الانتقاد الذي أوردناه قبل قليل بحق فيرث ينطبق وبالطريقة نفسها على كتاباته عن الديانة البدائية، تلك الكتابات التي كانت معتمدة على معلوماته المستمدة من تيكوبيا. تنطلق فرضية فيرث في هذا الخصوص من واقع عدم اعتقاد الشخص بالدين، فهو يعتقد أن أي أنثروبولوجي صادق يقوم بعمل حقلّي يجب أن ينطلق من فرضية أن كل معتقد ديني في الواقع الفعلي هو عبارة عن وهم، ولهذا فإن مهمة الانثروبولوجي الوظيفي تتمثل في اكتشاف الكيفية التي يستخدم أو يساء فيها استخدام النتائج الاجتماعية للأداء الديني. إنه أمر مستبعد أن يقال عن فيرث إنه غير متحسس للجوانب الجمالية للدين، إذ إنه حاول مراراً عزل النشاط الجمالي عن النشاط الديني، والواضح أنه في الوقت الذي أقر بالأمر الأسبق (أي بالجماليات) نظر في المقابل إلى كل أشكال الموضوع الآخر (أي الدين) على أنه نوع من خداع الذات⁽¹⁹⁾. في هذا الموضوع يوجد تناقض بارز، ذلك أنه على الرغم من إعجاب فيرث الصريح بالعلاقة القائمة بين الدين والفن إلا أنه ظل في أعماله شكياً في كل النقاشات التي تبحث في واقع يرى أنه غير جلي. فالموضوع الشامل في أبرز الأعمال الحديثة له حول الرموز يتركز فيما يراه أنه بسبب الاندفاع الكبير في النظريات الانثروبولوجية العامة نحو الرمزية (الرموز الدينية وغيرها)⁽²⁰⁾، وكذلك بسبب وجود أمثلة اثنوغرافية مناقضة لأي مخطط يحاول أن يفترض نسقاً عاماً ينظم الرموز الانسانية، لهذا أصبح كما لو كان الدور المتوقع للأنثروبولوجي يكمن في الكشف عن الاتساق اللامنطقي، وليس إثبات الاتساق المنطقي لهذا الجانب الرئيسي من التعبير الذاتي الانساني. إن الاتساق اللامنطقي كما يراه فيرث، ليس المسؤول فقط عن اختفاء الضباب عن العلاقات كما هي في حالة انتظامها في الواقع، ولكنها هي التي كانت تاريخياً مصدراً لإثارة الصراع الاجتماعي⁽²¹⁾. إن الفرد ليتولد لديه أحياناً الاحساس بأن فيرث ينظر إلى النماذج الراهنة من البنيوية العائدة لذلك النوع الخاص بليفي ستروس باعتبارها تجليات لخرافة دينية وشيطانية في الوقت نفسه!

Raymond Firth. 1972: *The Sceptical Anthropologists? Social Anthropology and Marxist Views on Society*. British Academy. London: Proceedings 58: 177 - 213. (18)

Raymond Firth. 1964: *Essays on Social Organization and Values*. London: Athlone. pp. 138 - 139. (19)

Raymond Firth. 1973: *Symbols: Public and Private*. London: Allen & Unwin. (20)

Raymond Firth. 1973: *Symbols: Public and Private*. London: Allen & Unwin. pp. 427 - 428. (21)

الخلفية الابتكارية

ويظل هناك شيء آخر لا بد من ذكره وهو النظر إلى دور فيرث كأستاذ. هنا بالذات يكون تأثير فيرث حقاً عظيماً جداً، ربما يكون فيرث ليس في أحسن حالاته عندما يتحدث في محاضرة رسمية الطابع، ذلك إن صدقه الإمبريقي يدفع به لعرض كثير من الحقائق التي تحت تصرفه في الوقت الذي يقوم بتأدية محاضراته. ولكن إذا ما نظر إلى دوره كمدير لحلقات النقاش فإنه يكون في أعظم تجلياته الإدائية. فخلال سنوات وجوده في معهد لندن للعلوم الاقتصادية مثلاً وبالذات من خلال حلقة النقاش الأكاديمية بدأ أثر فيرث يصبح ملموساً. ففي هذا المجال كان يتعامل فيرث مع المشاركين في حلقة النقاش كما لو كانوا إخباريين في جلسة غير معدة سلفاً من جلسات العمل الحقلية في تيكوبيا. كانت لديه المقدرة على استخلاص المعاني من حطام وبعثرة الأحاديث لأقل الإخباريين أهمية. وفي أكثر من مرة كان يتحول عشرات من المشاركين في حلقات النقاش إلى شهود يوظفهم فيرث في تأسيس خلاصاته، وذلك عبر حجة خطابية طويلة، وكان لمحاولته تلك تأثير سحري في تحويل ما كان يمكن أن يكون موضوعاً عديم الجدوى إلى نوع من الاكتشاف الابتكاري وذي أهمية حقيقية. وحتى إذا كان فيرث لم يقم بعمل شيء آخر، وهو طبعاً قام بأمور عظيمة جداً، فإن كفاءته على حدة في هذا المجال تكشف كم كان هو فعلاً خليفة لشخصية كبيرة مثل مالمينوفسكي.

ولتوضيح أفكار ريموند فيرث ونظرياته وعرضها بصورة مركزة، نثبت فيما يأتي حواراً أجراه ديفيد باركن معه. (المترجم)

حوار ديفيد باركن مع ريموند فيرث⁽²²⁾

باركن: هناك امران جليان في كتاباتك الانثروبولوجية، ففي الجهة الأولى يوجد الدين والفن، وفي الجهة الأخرى يوجد الاقتصاد، وبالعودة إلى سنوات تعليمك الأولى، هل تعتقد بأن هذين الأمرين، أي الدين/الفن والاقتصاد كانا يتصادمان بصعوبة في كتاباتك وفي تفكيرك؟

فيرث: الأمر الواضح طبعاً أنهما كانا يبدوان بشكل من الأشكال في حالة من الصعوبة، فهناك توتر بينهما يعود سببه إلى كونهما يعبران عن مبادئ متعارضة. والواضح أن هذا الأمر قد استمر على هذه الحال لمدة تزيد على الأربعة آلاف سنة. فعلى الضفة الأولى هناك الاقتصاد، أي ذلك الشيء الذي يعبر عن الحاجة النفعية العملية، أي الأمر الذي يعود إلى الحكم القائم على الاستنتاج المنطقي والاعتبار المبني على المنفعة الشخصية، وكذلك البحث عن أفضل السبل

(22) الحوار التالي أجراه ديفيد باركن مع ريموند فيرث، وهو حوار مطول ستنشره قريباً مع حوارات أخرى في كتاب

منفصل، وقد اقتصرنا هنا على بعض الأجزاء الهامة منه، راجع النص الأصلي للحوار في:

Parkin & Firth: «An Interview with Raymond Firth», Current Anthropology, 1988, Vol.29, No.2, pp.327-340.

لاستغلال هذه الأمور جميعها. أما على الضفة الثانية فيزرع الدين والفن، وهما أمران يقومان أساساً على رفض المعايير النفعية والدنيوية المباشرة، فالدين والفن يقومان أساساً على الدعوة إلى مثل عليا في الجمال والأخلاق، وهي من الأمور التي عادة ما تكون مجسدة بصورة عاطفية، أما في كتاباتي وتفكيري فإنني تعاملت مع الاثنين، وربما نظرت إليهما على اعتبار أنهما أمران متشابكان، ولكونهما أيضاً جزءاً أساسياً من تركيب المجتمع الإنساني. فعلى الرغم من أنني كتبت كثيراً في مجال الاقتصاد، إلا أنني على الصعيد الشخصي كنت أشعر دائماً بنوع من الميل إلى اللاعقلانية أي بنوع من التعاطف مع أولئك الذين يقولون أحياناً: «دعونا نستبعد هذه المفاهيم الاقتصادية والعقلانية». إنني أعتقد أن المجتمع الإنساني قد عبر عن وجود جدلية مستمرة بين هذين المنهجين.

باركن: في المجلد الأول من ثلاثتك حول الدين: (The Work of Gods in Tikopia, 1940)⁽²³⁾. كانت هناك جوانب تبدو نفعية وربما كانت متضمنة في الظواهر الدينية التي قُمت بدراستها بتفصيل شديد، ولعل أبرزها استخدام كلمة «Work» ضمن عنوان الثلاثية نفسها.

فيرث: كلمة «عمل» كانت ترجمة من جانبي لكلمة مرادفة عند أهل (تيكوبيا) وهي: (Fekeau). ولا أزال أتذكر جيداً ما كان يقوله لي أحد زعمائهم الكبار في السن مفسراً: «إن هذا فعلاً عمل، هل تعرف ذلك. كل هذه الأمور الشعائرية». فهذا الزعيم وغيره من أهالي (تيكوبيا) قد بذلوا جميعاً وقتاً وطاقة وعملاً وموارد كثيرة من حداثتهم وبساتينهم في عملية إعداد تلك الشعائر. لقد كنت في الواقع معجباً بهذا التفسير لما هو اقتصادي وديني، أي بالطريقة التي يستخدم فيها ما هو اقتصادي في جوانب معينة كدليل ومراقب للعملية الدينية وفي جوانب أخرى كنوع من التعبير عن العملية الدينية ذاتها.

الشيء المؤكد على كل حال هو أنني لم أكن أبداً مادياً في تفكيري، أي حسب المعنى الكامل لهذا الاصطلاح (أي المادية). فعلى الرغم من أنني أسمي نفسي أحياناً ماركسياً، أي كوني متأثراً بأفكار ماركس، شأن تأثري في أفكار آخرين مثل ماكس فيبر وأميل دوركايم، ولكن المؤكد أيضاً أنني لم أقبل أبداً الحتمية التاريخية التي نادى بها ماركس، هذا رغم التغير الذي أتى به الماركسيون المحدثون في وجهة النظر هذه. أعتقد وبكل تأكيد أن في عمل الأنثروبولوجي مجالاً لاستبعاد وربما حتى الاستغناء عن الجوانب الاقتصادية ثم تسخير الجهود لدراسة جوانب غير اقتصادية أساساً، مثال ذلك ما قُمت به مع جين هابرت وأنتوني فورج عند دراستنا للقراية في لندن⁽²⁴⁾. ربما تكون الإشارات الاقتصادية موجودة في عملنا بطبيعة الحال، بما فيها طبعاً مسألة الطبقة، كما جرى ذلك عند استخدامنا لمقولة «قراية الطبقة الوسطى» كمقولة. الأمر المؤكد طبعاً، وعلى الرغم من كل ذلك، هو أن الجوانب الاقتصادية، بصفة عامة، كانت من الأمور القائمة - وإن كانت بصورة محدودة - في هذه الدراسة. أما المناسبة التي ركزت فيها على الشأن الاقتصادي بصفة خاصة فقد كانت في عملي الأنثوغرافي عن صائدي السمك في الملايو⁽²⁵⁾، حيث استخدمت في هذا المجال التحليل الكمي في

Firth: The Work of the Gods in Tikopia, 1940.

(23)

Firth, Hubert & Forge: Families and their Relatives: Kinship in a Middle-class Sector in London: an Anthropological Study, 1969.

(24)

Firth: Malay Fishermen: Their Peasant Economy, 1964.

(25)

دراستي لعملية المزاد التي كانت تقام في أسواق بيع السمك، وأرى أن ذلك التحليل لا يزال يقف كنموذج دقيق لدراسة هذا النوع من العمليات الاقتصادية. ولكن الحال اختلفت عندما شرعْتُ مع روزماري في دراسة النشوة (trance) بين طائفة الكيلانتان في الملايو⁽²⁶⁾. فالجانب الاقتصادي كان له حضور في هذا الموضوع ولكن بشكل مبدئي لم يكن هو العامل المحوري.

باركن: يبدو جلياً أن هناك بعضاً من التشابه في هذا الجانب على الأقل بين عملك وعمل مالينوفسكي. هل تعتقد أن اهتماماتك بالاقتصاد تعود أصلاً إلى بداياتك التعليمية وتجاربك الأولى، أم أنها تعود إلى تأثير منهج مالينوفسكي فيك؟

فيرث: من المؤكد أنها تعود في الأصل إلى السبب الأول، فقد تلقيت تعليمي في الاقتصاد في الأساس قبل سماعي وبصفة مطلقة لمالينوفسكي. وكانت اهتماماتي الاقتصادية على كل حال تُعدّ تقليدية جداً قياساً بالمعايير المعاصرة. فاهتماماتي كانت منصبّة على نظرية مارشال الاقتصادية، إذ إن نظرية كينز الاقتصادية والمعروفة بـ «النظرية العامة» لم يتم نشرها في ذلك الوقت وإنما تم ذلك بعد مرور عشرة أعوام لاحقة، وحدث أن كان كينز نفسه هو الشخص الذي قام بإجراء الامتحان لي عند تقديمي لامتحانات الدرجة الجامعية الأولى. كانت الدرجة المطلوبة لاجتياز الامتحان (33%) وكان أن استطعت الحصول على (35%) وكنت من بين الطلاب القلة الذين استطاعوا الحصول على هذا المعدل. وسرت حينها شائعة بأن كينز قد كلف الباحثين المساعدين له القيام بتصحيح أوراق امتحاناتنا النهائية، وأن هؤلاء الباحثين كانوا أكثر تشدداً في تقييم أوراق الطلاب من كينز نفسه.

وعلى الرغم من نتائجي في الامتحان، إلا أنني اتخذت قراراً باعتبار الاقتصاد أكثر أهمية من الناحية النظرية والتحليلية من بقية العلوم والموضوعات الأخرى في الدراسة والتي كانت تهمني بصفة خاصة. إنني أرى أن مالينوفسكي لم يفهم الاقتصاد جيداً، وأن الشيء الذي قام به هو إنتاج دراسة شديدة المبالغة للعلاقات الاجتماعية المتداخلة وذلك ضمن إطار من التعبير الاقتصادي. لا شك في أن عمل مالينوفسكي المعروف بالآرقونانتس⁽²⁷⁾ (Argonauts) قد سحرني بشكل كامل. لقد كانت لدي فكرة غامضة حول إمكانية مزاجتي لاهتماماتي الاقتصادية مع اهتمامات أنثروبولوجية ذات مستوى غير احترافي، أي بمستوى ما كنت أقوم من أعمال أنثروبولوجية بسيطة بين سكان الماوري. إن مالينوفسكي برز بالنسبة لي في تلك الفترة باعتباره الرجل الذي استطاع القيام بما كنت أطمح لتحقيقه، ليس هذا وحسب وإنما استطاع هذا الرجل القيام بذلك وفق توثيق أقل ما يقال عنه إنه كان غنياً جداً ووفق تحليل متقدم. إن ما أنجزه مالينوفسكي كان يشكل بالنسبة لي ما كنت أعتقد به وبصورة ضبابية على أنه أمر محتمل الإنجاز! ولكن ومع ذلك فإن الاقتصاد وعلى النحو المتقدم الذي كنت أطمح إليه لم يكن أمراً متوافراً وبصورة جد قوية في عمله، وربما يتضح رأيي هذا في عدد من الدراسات التي قمت وآخرين بنشرها بعد ذلك عن مالينوفسكي.

باركن: كيف وجدت راد كليف براون؟

فيرث: لقد أحببت رادكليف براون كثيراً، ونشرت بعض المذكرات عنه في الأعمال الخاصة بالأكاديمية البريطانية (Proceedings of the British Academy, 1956). يمكن النظر من زاوية

Firth: Ritual and Drama in Malay Spirit Mediumship, 1967, pp. 190-207.

(26)

Malinowski: Argonauts of Western Pacific, 1922.

(27)

معينة إلى رادكليف براون بوصفه نقيضاً لمالينوفسكي، ما أود قوله هنا إنه في الوقت الذي كان فيه مالينوفسكي رومانسياً، كان رادكليف براون شخصية كلاسيكية ورسمية أيضاً. ويمكن اعتبار هذه الخاصية في شخصية رادكليف براون على أنه من الدفاع الذاتي من قبله، إذ كان يمتاز بجوهر جد حساس، ولهذا كان يشعر بأن عليه أن يحيط هذه الشدة في الإحساس بنوع من التحفظ والانضباطية. كان من الممكن أن يكون رادكليف براون محباً للفن والجماليات، هذا فيما لو كان لديه مصدر رزق آخر واهتمامات أخرى. كان مثلاً يحب ارتداء القمصان الحريرية وتدخين السجائر التركية في الوقت الذي كان الآخرون من حوله يدخنون تبغ فرجينيا.

لقد تبنى رادكليف براون نظرية معينة ونادى بها علانية ودافع عنها كثيراً وهي أن إدوارد دي فير، أحد نبلاء أكسفورد، هو الذي كتب مسرحيات شكسبير. ولسوء الحظ فإن دفاعه ذلك لم ينجح بسبب أن الجهة التي اعتمد عليها تمثلت في باحث يدعى لوني. كان لرادكليف براون في سدني شقة سكنية في فندق أكسفورد القديم، وكانت شقته تحتضن غرفة نوم جد صغيرة ومطبخاً وصالة كبيرة يقيم فيها حفلات الرقص. من بين الأمور التي ما زالت ذاكرتي تحتفظ بها عن تلك الأيام ما شاهدته في إحدى الأمسيات وذلك عندما كان رادكليف براون يقوم بتقديم نفسه خلال تأديته لإحدى الرقصات من جاوا، ويبدو أنه كان قد وصل منها قبل أيام قليلة إذ كان في تلك الأمسية واضعاً الملابس الجاوية حول خصره ويقوم بالرقص بصحبة أسطوانة موسيقية أتى بها من جاوا، وكان أصدقاؤه من حوله يصفقون له إعجاباً. كان حقاً لديه تذوق للامور الغربية الطابع. يمكن اعتبار رادكليف براون بشكل من الأشكال شخصية وحدانية، ذي رغبة دائمة في جمع الأصدقاء من حوله. وكما ذكرت في الأسطر القليلة الماضية، كان رادكليف براون عضواً بارزاً في مجموعة سدني.

لقد اكتسبت من رادكليف براون ما أود تسميته برؤية بنيوية واضحة، أي أكثر من تلك التي استفدتها من مالينوفسكي، وربما تسبب ذلك أيضاً في إزعاج مالينوفسكي وخصوصاً عندما أبلغته بذلك الأمر بعد عودتي إلى لندن في عام 1933. ولكن في الجهة المقابلة، كان أيضاً مفهوم رادكليف براون للبناء الاجتماعي والمشتغل على التناسب القائم على التضاد الاجتماعي والتضامن الاجتماعي أمراً مقلقاً بالنسبة لي. وكما نلاحظ فإن رادكليف براون قد قدم عملاً عظيماً في أيامه، فقد قدم من خلال دراسته المدونة بـ : «التنظيم الاجتماعي للقبائل الأسترالية»⁽²⁸⁾ نمطاً واضحاً لما كان يُعتقد أنه شكل غامض من أشكال الزواج والعلاقات بين الأقارب. فالإطار الذي قدمه رادكليف براون شكل نموذجاً تحليلياً لجيل كامل من الأنثروبولوجيين الاجتماعيين في أستراليا. المشكلة تكمن طبعاً في كون رادكليف براون مهتماً مبدئياً بالقوانين والمعايير المثالية للزواج والسلوك القرابي، أي تلك المستنبطة من الإخباريين المحليين. وقد نتج عن ذلك أن تَرَكَ مجالاً ضيقاً ودوراً جد محدود للتمايزات الفردية. كان رادكليف براون يتحدث ويكتب عن تجاوزات لقوانين الزواج. يمكن القول إن رادكليف براون لم يُقدِّر جيداً أهمية هذه التجاوزات، ذلك أنه لم ينظر إليها كجزء من ديناميكيات النظام عامة. الجدير بالذكر طبعاً أن أعمالاً أنثروبولوجية لاحقة وخصوصاً أعمال أنثروبولوجيين مثل: هايت وستينر قد أبرزت بعد ذلك أهمية هذا الجانب.

ويمكن إيعاز هذا العجز الجزئي في نظرية رادكليف براون، إلى أنه لم يعمل في الأصل كأنثروبولوجي ميداني معاصر لفترة زمنية طويلة في أي من الأعمال الميدانية التي قام بها.

لقد ذهب مثلاً إلى العمل بين السكان الأصليين لأستراليا ولكنه لم يكن يتكلم لغتهم قط، فكان يعتمد على الحقائق الميدانية التي يُقدِّمها له الإخباريون أكثر من اعتماده على الملاحظة القائمة على ما كان يدور فعلياً في الحقل. عندما انتقلت إلى العمل معه لأول مرة في أستراليا، اعتقد أنه كان يأمل إدراجي تحت قائمة لافته المعروفة بـ «البناء الاجتماعي»، ولكنه اكتشف طبعاً بعد ذلك أنه على الرغم من توافقنا من الناحية الشخصية فإننا من الناحية النظرية كانت لدى بعضنا تحفظات على آراء بعض.

لقد قضيت ما يقارب الثمانية عشر شهراً مع رادكليف براون في سدني، ثم غادرها هو إلى شيكاغو، وفي أثناء تلك الفترة اقترب منا الكساد العالمي وبدأت آثاره تُصِلُ إلى مجال تمويل البحوث والدراسات وكذلك قسم الأنثروبولوجي. ولكن بالرغم من كل ذلك فتلك الفترة التي قضيتها معه تُعدُّ بالنسبة لي جد قيمة. كنت أتردد إليه وأراه مراراً في أكسفورد خصوصاً عندما أحل كضيف بكلية: (All Soul). لقد كان رادكليف براون بالرغم من غروره ونقاط ضعفه رجلاً ذا ثقافة رفيعة ومعرفة واسعة ومثيرة في الأنثروبولوجيا. ومن المصادفة التي لا بد من ذكرها أنني كنت من بين القلة الذين كانوا ينادونه باسم ريكس (Rex)، وكان ذلك اسماً يُعدُّ ذا نكهة لوردية، وقد مال إليه منذ أيامنا الأولى في سدني، واستمر يفضل هذا الاسم على الاسم الخاص به (R.B.).

باركن: إن المرء لَيَتَخَيَّلُ الآن وبوضوح كيف أنه عند عودتك في عام 1933 إلى معهد لندن للعلوم الاقتصادية قد أَقْبَحَتْ إقحاماً بين مالمينوفسكي ورادكليف براون. ألم يكن ذلك سبباً كافياً لقيامك بتطوير مفهوم «التنظيم الاجتماعي»؟

فيرث: إن تأثير مالمينوفسكي ورادكليف براون في هذا المجال بالتحديد واضح. لقد تحدث رالف بيدينغتون (Ralph Piddington) مثلاً في إحدى المرات عن هذا الموضوع إلى درجة قوله إنني لعبت دور الجسر بين الاثنين. أنا على كل حال لا أرى نفسي بهذه الطريقة بل أعتقد أن ما قمت به يعبر عن فرديتي. إن مفهومي الخاص بـ «التنظيم الاجتماعي» قد خرج إلى الوجود بوصفه استجابة جزئية لبداياتي التعليمية في الاقتصاد والمطبقة أكثر وبشكل مباشر على المشكلات الانسانية، وكذلك العائدة إلى افكاري وتجاربي الخاصة بأوضاع معينة في تيكوبيا. إنني لا أرى دوري باعتباره شكلاً بسيطاً من عملية الربط بين الاثنين.

باركن: لقد ألمحت قبل قليل إلى اهتمامات (إيفانز بريتشارد) البحثية في الفكر الفرنسي على سبيل المثال. يبدو أن هذا النوع من الاهتمام البحثي أصبح نمطاً مؤسساً بعد ذلك لعدد من الباحثين اللاحقين كـ: رودني نيدم «Rodney Needham» الذي توغل كثيراً في هذا الجانب، خصوصاً اهتمامه مثلاً بأعمال (كلود ليفي ستروس). أما أنت ذاتك فقد وضعت، كما أعتقد، مسافة بينك وبين البنائية الخاصة بـ (ليفى ستروس). هل حدث والتقيت بـ (ليفى ستروس) مثلاً؟

فيرث: نعم. هل لي أن أقول شيئاً آخر عن إيفانز بريتشارد قبل أن أتحدث عن ذلك الأمر؟ أنا أعتقد أن أعمال إيفانز بريتشارد ذكية جداً ولكن من المحتمل أن نكتشف أن تلك الأعمال في حد ذاتها هي أصلاً اشتقاقات. لناخذ على سبيل المثال إحدى أعماله: «الشعوذة، والكهانة، والسحر»⁽²⁹⁾. إن آراءه النظرية التي وضعها في ذلك العمل كانت إلى حد ما تعليقاً وصورة

Evans-Pritchard, Witchcraft: Oracles, and Magic among the Azande, 1937.

مصغرة لنقاشات تدور حينها حول منطق السحر، وكذلك لأشكال مختلفة من الافتراضات التي ينطلق منها ذلك المنطق. إن كتابه ذلك قد كتب دون أدنى شك بذكاء فائق، فهو يحتوي على شروح وأمثلة توضيحية شديدة الدقة، ولكن الأفكار العامة الواردة قد كتبت بذكاء وهو يحتوي على شروح وأمثلة تبينانية كثيرة، ولكن أعتقد أن الأفكار العامة الواردة في الكتاب كانت مشتركة بشكل عام وبصورة تزيد على ما قام هو بإيضاحه⁽³⁰⁾. كنت أحياناً أسخر منه قائلاً: «إنه لم يستشهد إلا بأقوال تخصه وحده أو أقوال آخرين من الموتى، طبعاً هذا ليس بأمر مطلق، ولكن الأمر المؤكد أنه من الصعب جداً أن تجد مرجعاً واحداً في أي من أعماله النظرية يعود في الأصل إلى أنثروبولوجي معاصر له. كما أن بعض المراجع التي يلجأ إليها مبنية على أهواء وانحيازات معينة. خذ على سبيل المثال محاضراته التي أعدها في عام 1951 لهيئة الإذاعة البريطانية (BBC)⁽³¹⁾، فقد كان يستشهد في تلك المحاضرات بأعمال عدد كبير من الأنثروبولوجيين. فقد أتى على سبيل المثال على ذكر عمل مارغريت ميد (Margret Mead) المعروف بـ (Coming of Age in Samoa) كنموذج للكتابة الأنثروبولوجية التي مال إلى وصفها بالاستخفاف⁽³²⁾. كما اتخذ إيفانز بريتشارد في محاضراته تلك موقفاً نقدياً جداً من عملها وذلك لاعتقاده أن كتابها المذكور لم يقدم أي تحليل ذي فائدة للبناء الاجتماعي لمجتمع ساموا، ورأى أنه لم يتم ربط الحقائق بصورة جيدة لكي تعرض ضمن إطار معين. في رأبي الخاص أرى بأن إيفانز بريتشارد تجاهل كلية حقيقة أن مارغريت ميد قد نشرت في عام آخر عملها المعروف بـ Social Organization of Manua⁽³³⁾، والذي كان بمثابة تحليل للبنية الاجتماعية المحلية لذلك المجتمع. ومن الجائز القول إن العمل لم يكن فذاً، ولكنه لم يكن سيئاً بمعايير تلك الأيام. ليس هذا وحسب. فإيفانز بريتشارد لم يشر مطلقاً إلى عمل مارغريت ميد حول القرابة في جزر أدميرالت⁽³⁴⁾، إن هذه الدراسة في رأبي واحدة من أفضل الأعمال العلمية المنشورة على الإطلاق في مجال القرابة في مجال المحيط الهادي.

كما كانت انحيازات إيفانز بريتشارد تقوده أحياناً إلى إبداء تصريحات غريبة. أعتقد أنك تتذكر جيداً ملاحظاته اللاذعة التي أوردها في كتابه الذي نشر بعد وفاته «تاريخ الفكر الأنثروبولوجي»⁽³⁵⁾، والذي قام أندري سينغر بمهمة تحريره. ففي هذا العمل أورد ملاحظات لاذعة بحق شخصيات أنثروبولوجية بارزة. فهذا ما ذكره مثلاً عن مالفينوفسكي: «كان مالفينوفسكي على أية حال عبارة عن مفكر منشغل بالتوفاه»⁽³⁶⁾. إن مواقفه المسيئة إلى سمعة مالفينوفسكي وراندكليف براون والتي قام بتدشينها في أعماله المتأخرة تفضح في الحقيقة مواقفه الأخرى المتعلقة بإقراره لدورهما البارز في مرحلة سابقة من حياته، أما تصريحاته المتأخرة فهي في رأبي من يلقي بعيداً بالسلم الذي صعد عليه. وعلى كل حال، فعلى الرغم من

Evans-Pritchard: *Social Anthropology*, 1951.

(30)

Evans-Pritchard: *Social Anthropology*, 1951.

(31)

مارغريت ميد (1901-1978). أحد أبرز العالمات الأنثروبولوجيات الأمريكيات المعاصرات التي اشتهرت بدراساتها لمجال الثقافة والشخصية ومجالات أخرى متعددة مثل دراسات عبر الثقافات وميادين أخرى في الأنثروبولوجيا الثقافية الأمريكية. راجع:

(32)

Mead: *Coming of Age in Samoa*, 1928.

Mead: *Social Organization of Manua*, 1930.

(33)

Mead: *Kinship in the Admiralty Islands*, 1934, pp. 1981-358.

(34)

Evans-Pritchard: *History of Anthropological Thought*, 1981.

(35)

Evans-Pritchard: *History of Anthropological Thought*, 1981, p.190.

(36)

هذه الزلات فهو حسب رأيي كان دون أدنى شك شديد البراعة في النظرية وكذلك أيضاً في التفسير.

باركن: هل يمكنك العودة مرة أخرى إلى الحديث عن ليفي ستروس؟ إنني أريد سماع رأيك في البنيوية؟

فيرث: أشعر بالتردد الكبير عند محاولة التعليق على موضوع معقد كهذا، إن الفرد يمكنه الخروج باستنتاجات كثيرة من واقع أعمال ليفي ستروس، ونتيجة لكل ذلك أصبح التعليق عليها هذه الأيام نوعاً من الصناعة. فإذا أردت شخصياً الحديث عن أمر في هذا المجال، فإنني أود ذكر أمر واحد أو ربما أمرين بصفة شخصية. الأمر الأول، هو أنني نعم أعرف ليفي ستروس وربما تربطنا ببعض أيضاً علاقة حميمة جداً، فنحن نتبادل معظم كتاباتنا الهامة ومعها أيضاً رسائل مودة.

أعتقد أن المرة الأولى التي التقيت فيها ليفي ستروس كانت في باريس، كان الأنثروبولوجي الفرنسي جورج بالاندي قد اصطحبنا للقاءه في إحدى المقاهي. وقد أمضينا في ذلك المقهى ثلاث ساعات متواصلة نتبادل فيها الأحاديث. لقد جرتني تلك الجلسة مع ليفي ستروس إلى مناقشة، على ما أعتقد، موضوع التصنيف الثنائي وعلاقة ذلك بموضوع العنصر الثالث أي العنصر الناتج من تفاعل عنصرين اثنين. بالنسبة لي، كنت دائماً أجد في ليفي ستروس شخصية مثيرة جداً على الصعيد الفكري ومصدراً كذلك للإعجاب. أعتقد أن أكثر أعماله جودة ورقياً بالنسبة لي على الأقل هو: «سبل الاقنعة»⁽³⁷⁾. ومن المؤكد أن هناك أعمالاً أخرى له ذات نوعية راقية جداً، ولكن عمله هذا يعد بمثابة تجسيد رائع لموضوع المغامرة. فمن خلاله استطاع أن يشرح عبر أنماط الاقنعة كل العلاقات الخاصة بالأساطير والنظم الاقتصادية والاجتماعية الذي استطاع هو إقراؤها. فعلاً، إنني أرى في كل ما يكتبه ليفي ستروس باعتباره أمراً مهماً ومثيراً، ولكنني مع ذلك لا أتفق مع بعض جوانبها. ففي إحدى مقالاته التي اشتمل عليها كتابه المعروف بـ: (Le regard éloigné)⁽³⁸⁾ تحدث عن رواية موراساكي (Murasaki, The Tale of Genji) وعن زواج أبناء العمات، أي عن ممارسة الأرستقراطية في ذلك الوقت لزواج الأقارب وكيف أنها أي الأرستقراطية كانت تريد المغامرة والخروج إلى ممارسة أشكال أخرى من الزواج. وأتذكر أنني كتبت إليه مُبدياً إعجابي بمقالته ولكنني أبديت له تفسيراً مخالفاً، فقد أشرت في خطابي إلى أن عشيرة مثل فيجوارا كانت في الواقع قد استخدمت زواج أبناء العمات إلى حد كبير كوسيلة سياسية للمحافظة على سلطتهم على العرش الإمبراطوري، وإنما الضجر نشأ أصلاً بسبب استمرارية الزواج المنظم بشكل أكثر من زواج الأقارب وبصورته المذكورة.

وكانت نتيجة لخطابي أن استلمت منه رداً حميماً، حيث أشار فيه إلى أن اهتمامه كان منصباً تماماً ليس على الحقائق التاريخية، والتي كان يقر بها، ولكن على الرواية ذاتها ومع ما كان يراه من: «تردد عقائدي» في وجهات النظر حول نمط الزواج ذاته. كما اختلفت مع (ليفى ستروس) في كتابه «الطوطمية» حول معلوماتي الواردة عن تيكوبيا، فقد أبدت وبشيء من الحذر بعض الاعتراضات على تناوله الفكري المبالغ للظاهرة⁽³⁹⁾. فقد كنت أرى أن تصويره حول الطواطم باعتبارها أشياء «يتم بواسطتها التفكير» أمره جيد من ناحية التفسير، ولكنني

Levi-Strauss, The way of the Mask, 1975.

(37)

Levi-Strauss: The Way of the Mask, 1975.

(38)

Firth: Reflection on Tikopia, 1970.

(39)

وجدت أنه قد قلل من شأن العوامل العاطفية في التصنيف الطوطمي. بصورة عامة، أشعر بإعجاب تجاه تفسيراته، ولكنني أظل شكوكاً في موضوع قفزاته التخمينية في مجال تحديد وتفسير إحساس الفكر البشري، ولكن من المؤكد أن ليفي ستروس كان يعد أكثرنا إثارة وقوة في النفوذ في المجال الأنثروبولوجي المعاصر.

باركن: إن الحديث عن ليفي ستروس وعنك وعن الجينولوجيا الهامة للشخصيات البارزة في علم الأنثروبولوجيا أمر له علاقة بمسألة وجود ميل بين الجيل الأنثروبولوجي المعاصر الذي أنتمي أنا إليه إلى التعامل مع آدموند ليش (Edmund Leach) والذي كثيراً ما تم الربط بينكما، على أنه استقى أفكاره جزئياً منك أنت بالذات، وخصوصاً تلك الأفكار المتعلقة بموضوع خلق الأساطير واستقلالها. وإلى الاعتقاد أيضاً أن ليش قد اشتق بعض هذه المفاهيم وإلى درجة ما من ليفي ستروس، أعني هنا مثلاً اشتقاقه لنموذج من البنيوية التي يصعب أحياناً تعريفها. إن آدموند ليش لم يقر أحياناً بتلك الأمور، هل لك أن تطلعنا على الجوانب الخاصة بعلاقتك مع ليش؟

فيرث: أعتقد أن ليش أشار إلى هذا الأمر في أكثر من سياق، أما إلى أي حد اشتق هو بعض أفكاره مني، فهذا أمر أعتقد أنه متروك للآخرين للحديث عنه. الشيء المؤكد أنه كان كريماً جداً في إقراره بفضلي عليه، وقد قام بذلك في المرة الأولى من خلال عمله والنظم السياسية في جبال بورما⁽⁴⁰⁾، وكذلك أخيراً في مقالته عن سيرتي العلمية الذاتية والتي نشرت في مجلد السير الذاتية الخاص بالموسوعة العالمية للعلوم الاجتماعية⁽⁴¹⁾، أعتقد أننا يجب أن ندع التاريخ يقرر من الذي استفاد أكثر من هذه الصلحة.

لقد وجدت في إدموند ليش الشخصية المثيرة جداً، وهو كما يقول عبر الورق: إنه قد اختلف بشدة مع أساتذته. وقد أشار إلي وإلى ماير فورتنس على اعتبار أننا كنا من بين أساتذته. أعتقد أنه محق في موضوع الاختلاف، ذلك لأننا كنا أساساً نتناول الأنثروبولوجيا بشكل مغاير جداً. فهو مثلاً شدد على موضوع التعامل مع الأنثروبولوجيا من موقعه كعالم رياضيات ومهندس، أما بالنسبة لي فقد تعاملت مع الأنثروبولوجيا بشكل مختلف، أي من زاوية الإنسانية. أعتقد أنني كنت أكثر حذراً منه في موضوع التعميمات التخمينية، ولكن مع ذلك فنحن نشترك معاً في الاهتمام نفسه وخصوصاً في ما يتعلق بالمعايير الإثباتية. لقد كنا نشعر بأهمية الحفاظ على الاثنوغرافيا، هذا رُغم أن ليش قد صرح في الآونة الأخيرة قائلاً بأن الاثنوغرافيا ما هي إلا نوعاً من الخيال. واحدة من مشكلات إدموند ليش مع ليفي ستروس هي في كونه يبدو أنه قد وجد في الأخير الميل لإعطاء الاثنوغرافيا أهمية تميزت بالضالّة وذلك على حساب اهتمام آخر متزايد بالنسيج العام لأفكاره الخاصة. وكان إدموند ليش قد شرح جيداً موقعه الخاص من البنيوية ومن ليفي ستروس سواء بالإعجاب أو النقد.

لقد كنا نحن الاثنين، أي أنا وليف، على معرفة بعضنا ببعض لفترة طويلة جداً قد تقارب الخمسين عاماً، وفي الأغلب كنا نعمل خلال تلك السنوات من مواقع قريبة جداً. توجد بيني وبين ليش صداقة قوية جداً، وهي صلة ودية تجعلنا قادرين على نقد بعضنا لبعض إلى درجة معقولة من الحرية، ولا أزال أحتفظ له بدرجة عالية من التقدير لأفكاره. كما أنني لا أعتقد أن

Firth: Reflection on Tikopia, 1970.

(40)

يعني ريموند فيرث في هذا الصدد مقالة ليش حول السيرة الذاتية التي أعدها حوله هو بالذات والتي نشرت في الموسوعة العالمية للعلوم الاجتماعية. انظر Leach: Raymond Firth, 1979.

(41)

أياً منا قد لعب دوراً في كبح جماح الآخر. إن إدموند ليش كريم جداً، وسريع في إدراكه وخياله كذلك، وكان يتعامل مع الأفكار المقبولة باعتقاد يقوم على مبدأ يتمثل في ضرورة امتحان تلك الأفكار للتأكد من مصداقيتها، وأنا أعتقد أن هذا أمر حسن. ولكن من جهة أخرى كان ليش متسرعاً في أحكامه، ولذلك كان يصل أحياناً إلى نتائج خاطئة. فقد ذكر في إحدى المرات أن عملي الحقلي الأساسي مع زوجتي روزماري كان في ولاية ترينفانو، والواقع أن عملنا كان في ولاية كيلانتان في الملايو. كما أنه قام أيضاً بوصفي باعتباري دائماً ذا موقف عام يتصف بالمحافظة والاعتدال، وأن اهتمامي بالتغير الاجتماعي ما هو إلا أمر شكلي. إن الأمر المؤكد هو أنني كنت ولسنوات طويلة اشتراكياً تقليدياً، حتى إنني وصفت نفسي في مقالة حول ماركس⁽⁴²⁾ باعتباري أنثروبولوجياً ليبرالياً ذا ميل اشتراكية، وربما أرى أيضاً أنه من الممكن الحديث عن أنني كانت لدي اهتمامات بالتغير الاجتماعي الراديكالي منذ تلك الفترة، أي منذ أن كتبت فيها الفصل الأخير من عملي «اقتصاديات الماوري»⁽⁴³⁾. أعتقد أن موقعي من الدين قد أساء فهمه حتى ليفي ستروس وربما تسبب في صرفه عني إلى درجة معينة، فهو قد وصف موقعي بأنه سلبي جداً. وهناك أيضاً خلاف آخر بيني وبين ليش حول الموقف من التاريخ، فعلى المستوى الشفاهي كان يبدو أن إدموند ليش لديه الميل، واتضح ذلك من خلال مراجعته⁽⁴⁴⁾ لكتابي حول «تاريخ وتراث تيكوبيا»⁽⁴⁵⁾، إلى أن يعزو إلى أهل تيكوبيا الرأي الذي يرى أن كل الأزمان البعيدة جداً في الذاكرة الحية لديهم إنما تنتمي إلى ماضٍ غير مميز، ومرتب كذلك وبصورة جينولوجية أي حسب شجرة النسب القرابي ودون أدنى وجود لحدث معين. التعامل مع الزمن ممكن باعتباره أمراً قد حدث قبل أو بعد حدث آخر. إن هذا الشك مفيد بصفة عامة، أي صفته سؤلاً اختبارياً، ولكنه ينطوي من جهة أخرى على شيء من التعامل الأبوي مع أهل تيكوبيا، الذين يجب أن نقرأ لديهم مفهومهم الخاص للقياس الزمني. هذا بالإضافة، إلى أن هناك عملاً صدر أخيراً لباتريك كيرك ودوغلاس عن الجانب الأركيولوجي والإيكولوجي لتيكوبيا، حيث وجدوا أن الإطار التاريخي التقليدي الخاص بأهل تيكوبيا يتطابق تماماً مع الشواهد الأركيولوجية⁽⁴⁶⁾.

من الواضح بشكل عام، أن إدموند ليش غير مُعجب وإلى حد كبير بتلك النظريات التي يعدها من النوع الوظيفي المتخلف، أما بالنسبة لي فبخلافه هو إذ كنت أرى دائماً في أعماله الاثنوغرافية والنظرية باعتبارها مملوءة بالأفكار الجديدة، هذا على الرغم من أنني لم أكن قادراً دائماً على هضم بعض من فرضياته البنيوية المثيرة. إن لدى ليش الميل مثلاً للتفكير كثيراً في موضوع التناظرات، وأقول في هذا الشأن إن المرء إذا كان يستجيب فإن ذلك ممكن خلال رؤية مجموعة من المتناظرات والاختلافات على أنها تعمل بطريقة ما وفي ظروف معينة، ولكن مع ذلك فإن هذا في حد ذاته هو عبارة عن الإدراك الذي يصل إليه صاحبُ التفسير، ولكن عوامل أخرى قد تكون أيضاً على الدرجة نفسها من الأهمية. وعلى كل حال فهما أبديت من ملاحظات عن نظريات ليش إلا أنه سيظل لها الفضل في كونها من المصادر التي تعلمت منها عبر السنوات العديدة الماضية.

Firth: The Sceptical Anthropologist: Social Anthropologist and Marxist Views on Society, 1972. (42)

Firth: Primitive Economics of the New Zealand Maori, 1929. (43)

Leach: Review of: History and Traditions of Tikopia, 1962. (44)

Firth: History and Traditions of Tikopia, 1961b. (45)

Hirsch & Yen: Tikopia, 1982. (46)

باركن: يبدو كما أعتقد أننا قد انتقلنا من مرحلة نظرية عالية انتهت بالبنوية وإلى حد بالماركسية، ولكن بدلاً من العودة مباشرة إلى التحليل الأنثوغرافي المكثف فضل نفر غير قليل منا الالتزام بالتحليل النصي. إن هذا الأمر يعد انطلاقة جديدة بالنسبة للأنثروبولوجيا. وهذا بحد ذاته أصبح يدفع بها إلى مجال تاريخ الأفكار، والبعض يرى بأن هذا الأمر أصبح يقيد الأنثروبولوجي ويدفع به إلى مجال يقع خارج المعتقدات الرئيسية للأنثوغرافيا. يا ترى هل بالإمكان أن تعقب على هذا التطور؟

فيرث: لا أستطيع الادعاء بأنني قارئ جيد في هذا المجال، ولكنني أعتقد بأن تلك المعالجات النقدية والاستكشافية والشكية تتعامل مع التجارب الأنثوغرافية الأولى باعتبارها نوعاً من الإنتاج النصي. من الممكن طبعاً تبرير تلك المعالجات على أنها اجتهادات فكرية تسهم في التراكم الجدلي لمعرفة ما هي تلك الأمور التي يتشكل في ضوءها علم الأنثروبولوجيا، ولكن لا شك في أن لدي طبعاً بعض التحفظات. أنا أشعر أن هناك ميلاً للتعامل مع أي نص أنثوغرافي مكتوب على أنه نتاج حتمي، أي أنه الاعلان النقدي الذي يجب وضعه تحت الفحص، ولكن الإشكالية أن هذا النص من الممكن أن يكون في الحقيقة معبراً عن خيار كان مطروحاً ضمن مجموعة من الخيارات البديلة، وذلك عبر رحلة السعي التي يقوم بها الأنثروبولوجي للإمساك بجوهر ظاهرة ما شديدة التعقيد. أما تلك الصيغ فكل منها وزنها المختلف، وكأمر مترتب على التركيز على الفرد الملموسة للنص. فإن التفسير من الممكن أن تكون من صنع أفكار ومشاعر وخواص تتم نسبتها إلى الأنثوغرافي ولكن هي في حقيقتها بعيدة كل البعد عن الظروف والشروط الأصلية لإنتاج النص الأنثوغرافي.

إن هذا النشاط المتمثل في التركيز على النص ربما يكون إلى حد ما صرعة يحوم اسم جاك دريدا حولها. فهل التحليل إذن مستهدف لذاته هو، أي كما لو أنه مبارزة، أم أنه يهدف إلى إنتاج إثنوغرافيا أفضل؟ وطالما أن الأفكار والتفسيرات تميل إلى أن تكون محكومة بمكانة وسمعة أولئك الأفراد الذين يقولون بها ويعلقون عليها، فهناك إذن شك في أن بعض التحليلات النصية من الممكن أن تتطاحن فيه بعض من المصالح الشخصية.

أعتقد بشكل عام إن لبعض المحللين في ميدان التفسير التاريخي المعاصر لطبيعة الأنثوغرافيا أهمية خاصة لمناهجهم بذاتها. لقد سألتني قبل قليل عن أعمال جيمس كليفر، أنا أجل كليفر كثيراً وأعتقد أن تحليله للأعمال الحقلية لمارسيل غرويل (Marcel Griaule) والذي صدر في المجلد الذي حرره جورج ستوكينغ يعد غاية في الروعة⁽⁴⁷⁾ إن تحليل كليفر وآخرين أمثاله تتميز بانتماؤها لنفر من المفسرين على غاية من الحساسية وسوف نتعلم منهم الكثير، ولكن المشكلة هي كالتالي: خُذ على سبيل المثال موضوع التمثيل الكنائي (allegory) كما ورد في إحدى مقالاته الأخيرة⁽⁴⁸⁾، إن ادعاء كليفر بأن الإثنوغرافيا ما هي إلا تمثيل كنائي وبشكل كبير يعتبر في رأيي جزءاً مما سمعنا عن تسميته بمرض: «الطفل الذي خرج إلى... ليتسحم في الماء». إنها حقيقة، كما أنصو، أي وجود عنصر للتمثيل الكنائي في كل ما نكتبه إثنوغرافيا. فنحن ضمناً ننظر من فوق أكتافنا باتجاه مجتمعاتنا، أو نحاول إبراز أو تأكيد نوع من وجهة النظر العامة في التعليم أرى أن التمثيل الكنائي يكمن في وصفنا للظاهرة التي نقوم بملاحظتها.

Clifford: Power and Dialogue in Ethnography: Marcel Griaule's Initiation. In Stocking (ed.), (47) History of Anthropology, 1983.

Clifford: On Ethnographic Allegory. In Clifford & Marcus (eds.), Writing Culture, 1986. (48)

اعتقد أنه أمر سليم أن يتم لفت نظرنا إلى عناصر ضمنية وذاتية في أعمالنا، ولكن بروز بعض العناصر من التمثيل الكنائي (هذا إذا كنا نقر بمقولة كهذه) لا يعني أن الإثنوغرافيا هي في معظمها تمثيل كنائي. بالإضافة إلى ذلك: ماذا عن الإصرار ذاته بأن ما بعد اللغة في البحث هي تمثيل كنائي، أي أنها طريقة مجازية للتعبير عن اعتقاد الكاتب بأنه يجب أن يأتي بالإثنوغرافيين لمواجهة حقيقة ضرورة إنتاج روايات وصفية بسيطة وواقعية، ولهذا على كتاباتهم أن تكون مشبعة أو يتم إنتاجها من خلال أحكام قيمية حاذقة؟ إذن نحن مجابهين بنوع من التصريحات الجازمة حول طريقة علاقة الأنثروبولوجي بالناس في شكل الكتابة. لكن هذه التوكيدات كما أراها يجب أن تخضع إلى نفس الفحص النقدي الذي يقومون بتوجيهه إلى النصوص التي يتولون دراستها.

ولكن على الرغم من هذه الملاحظات النقدية التي أوردتها حول الأنثروبولوجيا الاجتماعية البريطانية إلا أنني ما زلت أواصل إعجابي بالكم الهائل من الإثنوغرافيا المتقدمة في أطروحاتها النظرية التي تنتجها هذه الأنثروبولوجيا.